

## SORSISTENNŐK: A KERESZTÉNYSÉG ELŐTTI KÉPZETEK TOVÁBBÉLÉSE A KELETI SZLÁV HAGYOMÁNYBAN

Sarnyai Csaba

A szláv hitvilág sorsistennő-szerű alakjai számtalan szállal kötődnek a *földanya* valamikori kultuszához, s végeredményben transzformációk sorozatának köszönhetően veszik fel a XIX–XX. századi néphitből ismert, teljes mértékben antropomorfizált vagy részben démonizálódott alakjukat. Mint közismert, a *nedves-földanyával* kapcsolatos elképzelések a szláv népek hitvilágában a legősibb képzetekhez tartoznak. A föld termékenysége, a vegetáció, és általában a termékenység is neki rendelődik alá, ennek megfelelően kultusza valamilyen formában egészen a mai napig világosan kimutatható a szláv népek folklórjából. Szerepéből és funkcióiból adódóan természetesnek látszik, hogy elsősorban a nők tartották számon. Eredeti alakja, amely mintegy a termékeny (anya)föld metaforájaként szerepelt, az idők folyamán több más, pogány és keresztény női hiedelemalakkal olvadt össze, s a mai folklórban leginkább már nem *nedves-földanyaként* van jelen, hanem olyan egyéb női hiedelemlényekkel, elsősorban keresztény szentekkel kontaminálódott, akik kisebb vagy nagyobb mértékben alapvető termékenységi funkcióit is örökölték.

Az egyik ilyen női mitológiai alak a valamikori keleti szláv panteon *nedves-földanyával* szoros genetikai kapcsolatban álló termékenységi istennője, *Mokos*, akinek már pusztán neve is elsődleges termékenységi funkcióira utal (мокрый ‘nedves’, ‘nyirkos’). Ennek megfelelően *Mokos* alakja – csakúgy, mint a *földanyáé* – a víz mint őselem megtestesüléseként, pontosabban fogalmazva, a föld és a víz egységének a megtestesüléseként értelmezhető (Власова 2001: 341). A kereszténység felvétele után ezeket a termékenységi funkciókat – magától értetődő módon – elsősorban az *Istenanya* (szó szerint: *Istenszülő*), illetve részben egy másik szent, *Paraszkjeva* (szerb, bolgár *Petka*) örökölte a *földanyától*, illetőleg *Mokostól*. Legfőképpen ezzel magyarázható, hogy e két keresztény hiedelemalak a népi vallássság számára mindig is igen közel állt egymáshoz, minek következtében *Szent Paraszkjeva* képmását meglehetősen gyakran ábrázolták az *Istenanya* ikonjának hátlapján (CM: 297), vagy egyenesen azonosították is őket egy-

mással, azaz az adatközlők gyakorta nevezték meg *Paraszkjeva* ikonját mint *Máriáét*, és viszont (Голубкова 1999).

A keresztény hiedelemrendszer tehát a szláv népi hitvilág *nedves-földanya* alakját, azaz a föld és víz kettősének „pogány” termékenységégi kultuszát elsősorban az *Istenanya* alakján keresztül, a két hiedelemalak egyfajta szintézisével „legalizálta” a maga számára, méghozzá elsősorban nem a hivatalos egyházi tanítások, hanem a népi vallásosság szintjén (CM: 58). Ezzel egyidejűleg a népi hagyomány a két „szent anya” alakjához magától értetődő módon rendeli hozzá a „harmadik anya”, vagyis az ember szülőanyjának tiszteletét is. „A *földanya* – írja Borisz Uszpenszkij – asszociálódhat mind a szülőanyával, mind pedig a *Szűzanyával*. Valójában itt magáról az anyaságról van szó, ami elsősorban a *földanya* kultuszában jut kifejezésre, majd pedig a kereszténység felvételével kiterjed a *Szűzanya* alakjára is. A *földanya* összevetése az ember szülőanyjával meglehetősen szokványos az óorosz szövegekben, s az ilyen összevetés elméletben a közvetlen azonosítás jellegét is öltheti” (Успенский 1983: 49–50). Ennek megfelelően a „három anya” alakjának szoros összekapcsolódása jól látszik a vallásos népi énekekből is:

*Az első anya a Boldogságos Szűz,  
Második anya a nedves föld,  
Harmadik anya, ki minket fájdalomban szült.*<sup>1</sup>

Ezzel magyarázható, hogy a szláv népi hagyományban az anyák illetve az anyaság káromlása szigorú tabunak számít, hiszen az egyidejűleg mindhárom anya megszenteltségének és meggyalázásának jelenti.<sup>2</sup> Egy 1982-es poleszjei (Belorusszia) gyűjtésből származó adat szerint egy anya káromlása egyenesen a világvége eljöveteléhez vezethet (Kámán 2007: 298). Ugyanakkor nemegyszer hasonló gondolatot találunk magukban a vallásos népénekekben is:

<sup>1</sup> Részlet *A jeruzsálemi tekercs* c. népi énekből (idézi: Успенский 1983: 48). A népének teljes szövege magyarul is hozzáférhető (Kámán 2007: 25–28), az általam idézett rész fordításának értelmezhetetlensége miatt azonban a magyar szöveg átvételétől eltekintek. Itt és a továbbiakban, ahol a fordító neve külön nincs feltüntetve, a szövegeket a saját fordításomban közlöm – S. CS.

<sup>2</sup> Az anyák káromlásával kapcsolatos keleti szláv expresszív frazeológiáról és annak a földanya kultuszával való kapcsolatairól l. Успенский 1983: 46–64.

*Pravoszlávok népe, jaj nekünk!  
Csúf káromlásnak miatta elvesztünk!  
Anyát gyalázó szavunkért szenvedünk!  
Ocsmány szóval Szűzanyát mert haragítottuk,  
édes föld anyát bemocskítottuk –  
édes föld anya majd ketté hasad,  
mind a szent egyházak földig omlanak,  
eleven tűz folyó szerte szétárad,  
Utolsó Ítélet napja föltámad! (Rab 1967: 157).<sup>3</sup>*

Az anyaság szemantikai köre, illetve az azzal szoros összefüggésben álló meghatározott termékenységű funkciók a szláv hitvilágban is elsősorban a sorsistennői szerepkörrel kapcsolódnak össze, ami leginkább talán a keleti szláv népek esetében ragadható meg. A valamikori keleti szláv panteon ilyen sorsistennője a már említett *Mokos* volt, akinek alakját a kereszténység felvétele után *mokosa* néven a népi démonológia asszimilálta.<sup>4</sup> Az egykori sorsistennő eme késői leszármazottja azonban már nem több az orosz népi hitvilág szeszélyes démonához, a *kikimorához* sok vonatkozásban hasonló hiedelemlelnénél, aki éjszakánként megfonja az elől hagyott kócot, amit nem áldottak meg (Бласова 2001: 340). Az éjszakai fonáson kívül *mokosa* másik hasonló, jellegzetes vonása, hogy lenyírja és elviszi a juhok gyapját, sőt, ha a háziakkal elégedetlen, magát az alvó házigazdát is megnyírja:

*„Amikor a birkák gyapja szemlátomást megfogyatkozik, azt szokták mondani: Jaj, a mokosa megnyírta a birkákat. Ha eltűnt, vagy zörög az orsó, azt mondják, a mokosa font vele. Járkál a házban, és éjszaka a gyapját fonja, meg lenyírja a birkákat, ahogy pedig kifele jön a házból, a gerendán meg a függőpriccsen kopog az orsóval, s az is előfordul, hogy amikor valamivel nincs megelégedve, a házigazdának a haját is lenyírja” (Бласова 2001: 340).*

Ugyanakkor a *mokosa* névvel illetett hiedelemalak, még ha csak részlegesen is, de bizonyos sorsistennői funkcióit egészen a mai napig meg-

<sup>3</sup> Az anyák káromlása ellen (Rab Zsuzsa fordítása).

<sup>4</sup> Egészen a XVI. századig mokosának nevezték a „pogány papnőket”, azaz a javasasszonyokat is. Az egyik nomokánon például a következő, nőkre vonatkozó kérdést tartalmazza: „Aztán nem jártál-e valamely mokusánál?” (Бласова 2001: 341).

tartotta. Ennek megfelelően, az ősi *Mokos*hoz hasonlóan, legfőbb attribútuma – aránytalanul nagy feje és hosszú karjai mellett – éppen az orsó.<sup>5</sup> Nemcsak nevében, de funkcióiban is hasonló hiedelemmlény a házban éjszákánként megjelenő, maga után nedves foltot hagyó *mokruha* is (Власова 2001: 341). E hiedelemalakok esetében azok legfontosabb foglalatosságának, azaz a szövésnek és a fonásnak a nép már nem tudja magyarázatát adni, ugyanakkor vízzel való szoros kapcsolatukat ma is egyértelműen jelzi nevük eredete (мокрый), illetve azon általánosan ismert tulajdonságuk, miszerint távozásuk után általában vizes foltot hagynak maguk után. Mind nevében, mind pedig funkciójában szintén közvetlenül utal erre a kapcsolatra a nekik szánt áldozatképpen vízbe mártott vagy egyenesen a kútba dobott gombolyag, az ún. *mokrida* is (Голубкова 1999), amely egyébként *Szent Paraszkjevának* is szólhat (Власова 2001: 341; CM: 265).<sup>6</sup>

Mint láttuk azonban, a keleti szláv panteon sorsistennőjének alakja – jelentőségének köszönhetően – nemcsak démonizálódott a keresztény mitológiai rendszer hatására, hanem ezzel párhuzamosan beleolvadt az *Istenanya* kultuszába is, ily módon a továbbiakban is megőrizve az ember sorsának beteljesülésében játszott elsődleges szerepét. Ennek megfelelően a középkortól kezdődően a terhes és szülő nők – mint másutt is általában – elsősorban az *Istenanyához* (időnként pedig a hozzá sok vonatkozásban közel álló *Szent Paraszkjevához*) fordultak segítségért (CM: 58).

Az *Istenanya* ilyen „sorsistennői” funkciói nemcsak a *Messias* anyjaként, azaz az üdvtörténet másik kulcsfigurájaként való felfogásából látszanak jól, hanem a szláv népi hagyományból is. Az ukrán tradícióban például – a magyarhoz hasonlóan – az ukrán nép égi patrónájaként jelenik meg, ugyanakkor az emberek sorsában játszott szerepe jól látszik az orosz hagyományból is. Kitűnő példa erre az – egyébként bizánci eredetű – Az *Istenanya pokoljárása* című óorosz apokrif, melyben az *Istenanya* az emberi sors legfőbb patrónájaként jelenik meg. Eszerint minden lélek őhozza fohászkodik, már egészen születése pillanatától kezdődően:

„S szólt a Boldogságos: Irgalmazz a bűnösöknek, Istenem, irgalmazz nekik, Uram, kiket kezdeddel teremtetted, mert azok mindenütt a te nevedet ki-

<sup>5</sup> Ennek megfelelően *Mokos* neve – a мокрый ‘nedves’ melléknév mellett – a feltételezett indoeurópai \**mokos* ‘fonás’ szóalakkkal is összefüggésben áll (CM: 265).

<sup>6</sup> Hasonló áldozatot képviselnek azok a vízbe dobott Paraszkjeva-ikonok, melyeket Oroszország egyes vidékein a kutak mélyén találtak.

*áltják szenvedéseik közepette, s az egész földkerekségen is, mondván: Boldogságos Szűzanya, segíts rajtunk! Mikor pedig egy ember megszületik, imígyen könyörög: Istennek Szent Anyja, segíts rajtam!”<sup>7</sup>*

Ráadásul az apokrif tanúsága szerint az *Istenanya* éppen azért nézi végig a pokol minden bugyrát, hogy a kárhozott lelkek szenvedését látva megpróbáljon változtatni azok megmásíthatatlan és kegyetlen sorsán:

*„A Szentséges Szűz látni kívánta, miként szenvednek az emberi lelkek, és azt mondta Mihály arkangyalnak: Beszélj el mindent, mi csak a földön létezik. S válaszolt neki Mihály: Mindent, amit csak tudni kívánsz, Boldogságos Szűz, elmondok neked. S a Szentséges Szűzanya megkérdezte tőle: Hányféle kín van, mitől a keresztények népe szenved? Az arkangyal imígyen válaszolt neki: Nem lehet mindet összeszámlálni. A Boldogságos pedig ezt mondta: Beszéld el nekem, milyenek azok az égben és a földön. Ekkor az arkangyal megparancsolta, hogy valamennyi angyal jelenjék meg délről, majd megnyílt a pokol, s a Szűzanya látta a pokolban szenvedőket, a számtalan férfit és asszonyt, kik jajveszékelték. [...] És az arkangyal parancsára megjelentek a kerubok és a szeráfok, s felvitték a Boldogságost a mennyei magasságokba. Ő pedig megállott az Atya láthatatlan trónusa előtt, szentséges Fia felé tárta karjait és azt mondta: Uram, irgalmazz a bűnösöknek, mert én láttam és nem tudom elviselni az ő szenvedésüket, hát engedd, hogy én is a keresztényekkel együtt szenvedjek. [...] És alászállott az Úr az ő láthatatlan trónusáról, s meglátták őt, kik a sötétségben ültek, s egyszerre kiáltották: Irgalmazz nekünk, Isten Fia, irgalmazz, minden idők Királya! És az Úr azt mondta: [...] Jól-lehet, kereszténynek hívnak benneteket, ám parancsolatjaimat nem követitek, ezért az örök tűzben maradtok, s én nem irgalmazok nektek. Ám Atyám kegyelméért, ki hozzátok küldött engem, anyám imáiért, ki oly sok könnyet ejtett miattatok, [...] nektek, szenvedőknek nyugalmat adok, nap-palt és éjszakát Nagycsütörtöktől Pünkösd napjáig, áldjátok hát az Atyát, a Fiút és a Szentlelket.”*

Minden bizonnyal erre az apokrifre vezethető vissza az a bolgár hiedelem is, mely szerint az *Istenanya* közbenjárására egyszer egy évben, Nagycsütörtöktől Pünkösd napjáig valahány bűnös lélek megszabadul a pokol kínjaitól (CM: 59).

<sup>7</sup> Az apokrifből vett idézetek forrása: ПЛДР.

Általánosságban elmondható, hogy a keleti szláv hiedelemvilág jelentős mitológiai nőalakjai, akik az ember sorsának alakulásában és beteljesülésében meghatározó szerepet játszanak, kivétel nélkül mind kapcsolatban állnak a női kézi munkavégzéssel, nevezetesen pedig leginkább a szövessel és a fonással.

A kereszténység előtti korszak sorsistennő-szerű alakjainak legfőbb vonásait öröklő *Istenanya* esetében sincs ez másképp. Az adott problémát kitűnően illusztrálja *Mária* életének, s végső soron az egész üdvtörténetnek egyik kulcsfontosságú eseményét megörökítő „angyali üdvözet” ábrázolások ikonográfiája. Az egészen korai ilyen ábrázolásokon a *Szűz* ülve jelenik meg, mégpedig gyakran egy kútnál vagy forrásnál, amint kannájával éppen vizet merít (Seibert 1986: 21). A keresztény szimbolika szerint a kút vagy a víztartó üst az élet vizére, illetve az „Énekek éneke” lepecsételt forrására utal (Én. 4,15 és 4,12), s mindkettő *Máriának* mint *Krisztus* misztikus jegyesének állandó szimbóluma. Az ilyen ábrázolásokon rendszeresen megjelenő vízzel telt edény pedig, melyen a fény anélkül hatol át, hogy változtatna rajta, *Mária* sértetlen szüzességét hivatott kifejezni (Seibert 1986: 23), ugyanakkor a víz (és a nedvesség általában) szervesen kapcsolódik a kereszténység előtti szimbolikához is, mint termékenység- és sorsistennői attribútum. Az „angyali üdvözet” témájának művészi ábrázolásain azonban gyakrabban találkozunk a *Mária*-ikonográfia másik jellegzetes attribútumával, a kezében tartott orsóval és fonállal, ritkábban egy kosár gyapjával. Az ilyen témájú pravoszláv ikonokon a kezében gyakran megjelenő orsó és fonál rendszerint vörös, azaz bíborszínű, ami egyértelmű utalás arra az apokrif történetre, miszerint éppen *Máriát* és még hat társnőjét választották ki, hogy bíborfonalat fonjon a Templom új kárpitjához (uo., 21). Ezzel egyidejűleg a keresztény szimbolika szerint a kézi munkavégzésnek eme kellékei közvetlenül utalnak az *Úr szolgálóleányára*, azaz az Evangéliumban elhangzottakra: „Az *Úr szolgálója* vagyok, teljesedjenek hát be rajtam szavaid” (Lk. 1,38). A téma nyugati ábrázolásain azonban a XI. századtól kezdve *Mária* az orsó helyett leginkább könyvet tart a kezében. Ez elsősorban arra a középkori felfogásra reflektál, miszerint benne látták megtestesülni Salamon bölcsességét, illetve, hogy őt tekintették az isteni *Ige*, azaz *Krisztus* legfőbb ismerőjének (Seibert 1986: 22). Ezzel szemben a nyugatinál archaikusabb pravoszláv hagyományban a kereszténység előtti időkből eredeztethető sorsistennői attribútum, azaz az orsó és fonál a mai napig is az „Angyali üdvözet” ikonok korántsem kötelező, ám

gyakori ikonográfiai kelléke maradt. Mindez jól látszik a minden bizonnyal legismertebb ilyen ikonon, Andrej Rubljov *Angyali üdvözlésén* is. Nincs ez másként a különféle népi ábrázolásokat illetően sem, hiszen az „angyali üdvözlés” témája nem teljesen idegen a népművészet számára, s talán az sem tekinthető véletlennek, hogy időnként éppen a rokkákat díszítő festett jelenetek között találkozhatunk vele.

Az *Istenanya* alakjához rendelt szövés és fonás motívumának az ember sorsával való szoros összekapcsolódása jól látszik abból az Ukrajnában még a XIX. század végén is élő szokásból, miszerint a kendert áztató asszonyok, miután az összes kendert kivették a vízből, egy köteget a sodrás irányában a folyóba dobtak. Úgy tartották, hogy az *Istenanya* abból fonalat fon, majd hálót sző belőle, amit ezután a pokol bugyraiban megmerít, hogy a kevésbé bűnös lelkeket kihúzhassa onnan (CM: 59). Ennek a motívumnak egy sajátosan értelmezett változatával találkozunk a boszniai szerbeknél, akik úgy tartották, hogy az *Istenszülő* a saját ikonja előtt a holtak lelki üdvéért gyűjtött gyertyákból sző hálót, amivel azokat a pokolból a mennyországba emeli (uo.). Hasonló elképzeléseket találunk az Olga Golubkova által 1999-ben Novoszibirszk környékén gyűjtött orosz anyagban is. Eszerint a holtak minden egyes bűnéért külön gyertyát kell gyűjtani az *Istenanya* ikonja előtt, hogy az abból szőtt háló elég hosszú legyen ahhoz, hogy elérje a bűnös lelkeket, ugyanis úgy tartották, hogy minél több bűne van egy léleknek, annál mélyebbre kerül a pokol bugyraiban (Голубкова 1999). Mint láthatjuk, alapmotívumait tekintve mind az ukrán, mind pedig az orosz és szerb változat is meglehetősen közel áll Az *Istenanya pokoljárása* című apokrifhez.

Az *Istenanya* és a vele szoros genetikai rokonságban álló egyéb sorsistennő-szerű hiedelemalakok organikus kapcsolata a szövés és a fonás aktusával valójában azért bír nagy jelentőséggel, mert a mitikus világlátás számára mindkettő kozmogonikus jelentéssel bír, illetve ennek megfelelően szemantikailag a születéssel, a házassággal és a halállal is kapcsolatba hozható (uo.). Sok kutató véleménye szerint a szövés és fonás nem más, mint a világ, azaz a kozmosz teremtésének szimbóluma, s miután az idő és a kozmikus őselemek megalkotása az „istenek” privilégiuma, így földi halandó nem ismételheti „akármikor” ezt a cselekvést, hiszen bizonyos időszakok (napok, vagy akár egyes napszakok) az „isteneknek” vannak fenntartva (uo.). Innen eredeztethető a kézi munkavégzéssel, elsősorban a szövés-fonással kapcsolatos számtalan tabu, például az éjszaka vagy ünnep-

napon (azaz szakrális időtartamok alatt) való fonás tilalma. Novoszibirszk környékén például, az Ukrajnából és Dél-Oroszországból érkezett telepesek leszármazottainak körében még a XX. század második felében is szigorú tilalom alá esett a napnyugtakor való fonás, vagy akár a horgolás. Mint azt ezzel kapcsolatban Golubkova is megjegyzi, minden bizonnyal azért volt tilos az égítést lenyugvásának (azaz átmeneti „halálának”) idején bármit is létrehozni, hogy ne sérüljön a világ harmóniája, és semmi se zavarja meg a nap soron következő „újjaszületését” (uo.). Ugyanakkor Oroszország bizonyos vidékein éppen egyes ünnepnapokon – azaz kifejezetten „tilalmas” időben – ültek a rokka mellé *kikimorának* vagy *maruhának* öltözött öregasszonyok, méghozzá annak köszönhetően, hogy az adott szokás kifejezetten mágikus célt szolgált. Ilyenkor mindig „fordítva” fontak, azaz a fonalat nem jobbról balra gombolyították, mint általában, hanem éppen ellenkező irányba, mert úgy tartották, hogy így fonnak a „szellemek” is. Az ekképpen megfont fonálnak mágikus, illetve gyógyító erőt tulajdonítottak, s széles körben felhasználták mind a népi mágiaiban, mind pedig a népi medicinában (Криничная 1995: 12). A karácsony és Vízkereszt közötti időben (ún. *Szvjatki*) az asszonyok így öltöztek *kikimorának*:

*„Az öregasszonyok szakadt ruhákba öltöztek, és egy hosszú, hegyes bottal a kezükben a priccsre ültek, s a lábukat lelógatva ebben a pózban fontak. A rokkát a lábuk közé fogták. [...] A lányok pedig kigúnyolták a kikimorát, elkapták lelógó lábait, az meg ütötte őket a botjával”* (Левкиевская 2006: 224).

A karácsony és Vízkereszt közötti fonás tilalmához kapcsolódik egyébként a legtöbb hiedelem, ugyanis az általános vélekedés szerint az ilyenkor megfont lenfonál – mágikus ereje ellenére, vagy éppen annak köszönhetően – meghatározott veszélyeket is rejt magában, mivel fokozottan van kitéve a tisztátalan erők hatásának. Éppen emiatt magát az ilyenkor készült fonalat is tisztátalannak tartották, és ebből kifolyólag sohasem készítették belőle halotti ruhát vagy egyéb olyan anyagot, amely szakrális célokat szolgál (Голубкова 1999).

A szövessel és fonással kapcsolatos tilalmak vannak érvényben a hétnek azokon a napjain is, melyeket a keleti szláv hagyományban eredetileg női alakok személyesítettek meg. Ilyen *Szerda*, illetve *Péntek* alakja, amely a folklórban *Szent Paraszkjeva* alakjával kontaminálódott (*Paraszk-*



jeva-Pjatyica),<sup>8</sup> s végül Vasárnapé is, akinek eredeti szláv elnevezése (*Nedelja*) önmagában is megőrizte a munkavégzés tilalmát (не делать ‘nem dolgozni’) (uo.). A keleti szláv, s általában a szláv folklórban mindhárom nőalak éppen ezért elsősorban büntetőlényként van jelen, akik a tiltott napokon végzett női munkákat büntetik. A népi elképzelések szerint *Szent Paraszkjeva*, sőt, esetenként maga *Szűz Mária* is rendelkezik egyebek mellett olyan funkciókkal, melyek elsősorban az ilyen büntető lényekre jellemzőek. Mindez jól mutatja, hogy a népi hitvilágban még a legjelentősebb szentek is megtartották bizonyos chtonikus lények vonásait (l. Голубкова 1999; Попов 2002).<sup>9</sup> Kereszténység előtti eredetének köszönhetően *Paraszkjeva-Pjatyica* például gyakorta démoni brutalitással bünteti azokat az asszonyokat, akik az ő ünnepnapján, vagyis pénteken szőnek:<sup>10</sup> elevenen megnyúzza őket, és bőrüket a szövőszékre akasztja, vagy görcsbe rándítja ujjait (Милорадович 1991: 377; СМ: 297), hasonlóképpen a román *Marțoleához* (*marți* ‘kedd’), aki a kedden fonó asszonyokat megsüketíti, megégeti vagy megeszi (Keszeg 1999: 105). Ilyenképpen *Paraszkjeva* démoni vonásokat is mutató, gyakran rút alakja a keleti szláv hiedelemvilágban nemegyszer a halál megtestesüléseként értelmeződik. Ugyanakkor az ukrán hagyomány *Pjatyica* ijesztő, rút mivoltát sokszor nem démoni természetéből eredezteti, hanem a tilalom ellenére kézi munkát végzők tevékenysége eredményének tartja: gyakorta rongyos szegény asszony alakjában jelenik meg, akinek testét tűvel és orsóval szurkálták össze, késsel vagdosták, vagy szögeket vertek bele (Воропай 2005: 409). Ez utóbbi ukrán hiedelemlény elgyötört, törődött alakja ily módon a keresztény legen-

<sup>8</sup> A perszifikált pénteki nappal, azaz *Pjatyica* alakjával azonosított *Paraszkjeva* neve a görög *Παρασκευή* ‘az ünnep előestéje’, ‘péntek’ főnévre megy vissza, mint ahogyan a szent délszláv neve (*Petka*) is a délszláv *петък/petak* ‘péntek’ szóval rokonítható. Ezzel párhuzamosan a hagiográfiai legenda a szent nevét abból a felfogásból eredezteti, miszerint *Paraszkjeva* keresztény szülei oly nagyon tiszteletben tartották a pénteki napot, azaz Krisztus keresztthalálának napját, hogy gyermeküket is ez után nevezték el (l. a legendát – ЖС: 585).

<sup>9</sup> Kitűnő példa erre *Paraszkjeva* délszláv megfelelője, *Szent Petka*, aki a bolgár néphit szerint akár kígyó alakban is megjelenhet a munkavégzés tilalmát megszegők előtt (БМ: 239).

<sup>10</sup> A szláv hiedelemalak domináns büntetőfunkciója (a tilalmat megszegők brutális megbüntetésének motívuma) ilyenképpen minden valószínűség szerint a *Paraszkjeva* keresztény legendájában szereplő hasonló momentumokra, a szent megkínzásának és mártírhalálának körülményeire vezethetők vissza (l. a szent legendáját – ЖС: 584–589).

dából ismert Szent Paraszkjeva megkínzott, szenvedő mártíralakjának későbbi, átértelmezett változata. Mindezek mellett az ukrán hagyományban Pjatnyica alakja nem csupán a rútság és/vagy kegyetlenség képzetével kapcsolódhat össze: Ukrajna területéről ismereteseek olyan közlések is, melyek kifejezetten szép leánynak írják őt le.<sup>11</sup> Az ilyen esetekben péntek perzsonifikált alakjának démoni vonásai már hiányoznak, s esztétikus külalakjának megfelelően büntetőfunkcióit tekintve is sokat szelídült: büntetés gyanánt a tilalmat megszegőkkel „csupán” 20–100 orsónyi fonalat fonat (Милорадович 1991: 377).

A szövés és fonás aktusának kozmikus voltáról alkotott archaikus elképzeléseket több vonatkozásban megőrizte az orosz nyelv is. Például a *сутки* ‘a nap 24 órája’ többes számú főnév töve megegyezik a *ткать* ‘sző’ ige tövével, ami kissé leegyszerűsítve azt jelenti, hogy a mitologikus világlátás számára egy nap nem más, mint ami az „istenanya” által „meg van szöve” (Голубкова 1999). Ugyanakkor az örök körforgás jelentésköre is benne foglaltatik a *сутки* szóban, lévén szoros rokonságban áll a *тыкать* ‘behatol’ és a *стык* ‘érintkezési pont’, ‘összekapcsolódás’ szavakkal: tehát az „egy nap” fogalma úgy is értelmezhető, mint „a nappal és az éjszaka összekapcsolódása” (ЭСРЯ: III, 811). Szintén azonos a *веретено* ‘orsó’ és az óorosz *время* ‘idő’ főnevek, valamint a *вертуться* ‘pörög’, ‘forog’ ige töve, tehát az idő (vagyis az orsó) a nyelv tanúsága szerint maga az „örök forgás” (Голубкова 1999; ЭСРЯ: I, 297, 361). Ezt az archaikus felfogást őrizte meg a régi orosz találós kérdés is az időről, azaz az év 12 hónapjáról, a hónap 4 hetéről, s a hét napjairól: „*A háznak tizenkét ablaka, minden ablakban négy szűz, minden szűznek hét orsója, hét orsónak hét neve*” (Голубкова 1999).

Az ember sorsával szoros kapcsolatban álló, sorsistennő-szerű nőalakok érdekes változata az orosz néphit *fehérruhás asszonya*, akinek a megjelenése általában az ember sorsában hamarosan bekövetkező tragikus fordulatot, gyakran magát a halált jelzi:

*„Az idén történt, hogy az egyik leány kiment, hogy megetesse a teheneket. Amikor kiért a színhöz, azt látja, hogy egy fehér ruhás asszony ül ott. Nem mondott az semmit, aztán el is ment, de a leány az úgy megijedt, hogy sar-*

<sup>11</sup> Pjatnyica eme alakváltozatának kialakulásánál minden bizonnyal erősen közrejátszott Szent Paraszkjeva már-már nem evilági, kínzóját is kísértésbe vivő szépségének motívuma, mely a hagiográfiai legendában nagy hangsúlyt kap.

*kon fordult, rohant befele a házba. Felmászott a kemencére. Senki más nem volt otthon... Öt napon át betegeskedett, aztán meghalt” (Власова 2013: 310).*

A *fehér ruhás asszony* alakjának jellegzetesen mai változata a szibériai orosz néphitből ismert, jövőbe látó hiedelemalak, aki elhagyott utakon magányos férfiak autóját állítja meg. A „magától” leálló autó utasától minden alkalommal ruhaanyagot kér, amit az illetőnek a megbeszélrt időben ugyanarra a helyre kell majd elvinnie, s csak akkor engedi őt el, amikor az erre szavát adja. Cserébe viszont a kért ruhaanyaggal visszatérő férfi – a szövet kötelező megfelezése után – mindig választ kap a saját és az emberek sorsát firtató kérdésére, akár a háború kitörését illetően is:

*„Szóval, mentek a kocsik. Szolonyesnyába, vagy hova. Romlik az emlékezetem... Mentek a kocsik. És az egyik egyszer csak leállt. Az ember meg próbálta így is, úgy is. A többi kocsi meg elment, csak az az egy maradt ott. Minden rendben van, de a kocsi nem indul. Leállt, és kész! És egyszer csak előjön egy asszony.*

*– Jó napot, fiatalember.*

*– Jó napot.*

*– Na, nem tud továbbmenni?*

*– Nem tudok.*

*– Aztán tudja-e, mi végre jöttem én... Vegyen nekem, azt mondja, vagy tíz méter fehér vásznat, vagy húszat. – Már nem is emlékszem... Vegyen ennyi és ennyi fehér vásznat. A szakadék mélyéről jöttem, az erdőből, azt mondja.*

*– Na jó, veszek.*

*– Na akkor legyen itt, azt mondja, én meg majd várom.*

*És a kocsi nyomban el is indult. Az ember hazaér, és kezdi elmesélni töviről-hegyire:*

*– Hát, anyám, apám, azt mondja, mi nem történt velem. Előjött az az asszony, és megparancsolta, hogy ennyi és ennyi vásznat vigyek.*

*És vettem annyi vásznat, amennyit az az asszony mondott, szóval úgy tíz métert. Fogta a tíz métert, és már útnak is indult. Csak ment és ment, a kocsi meg ugyanazon a helyen leállt. És ahogy a kocsi leállt, s csak áll ottan, kisvártatva megjelenik ugyanaz az asszony. Amazok meg, a szülei, meghagyták az embernek, kérdezze meg, hogy lesz-e háború. Na szóval:*

*– Na, megvette a vásznat?*

*– Meg.*

*Az asszony meg kétfelé tépi.*

– Ez neked, ez meg nekem...  
 – Maga kérte, magának hoztam.  
 – Azt úgy nem lehet. – Azzal kétfelé tépte. – Ez a tiéd, ez az enyém.  
 – Akkor most mondja meg, hogy lesz-e nálunk háború mostanság.  
 – Nem, mostanság nem. De az is lehet, hogy egyáltalán nem lesz.  
*Valahol errefelé történt. De mondom, hogy mennyire romlik az emlékezetem. Régebben kellett volna kérdezni... Arra, a szikes felé volt, vagy hol, de van annak már vagy három éve is*” (Зиновьев 1987: 290–291).

Az úton, illetve az útra indulóknak ajándékozott ruhaanyag (kendő, zsebkendő) az orosz mitikus-rituális tradícióban általában a maradék és a távozók közötti, továbbra is fennálló kapcsolatot jelképezi, a széttépett anyag pedig ezt a kapcsolatot szakítja meg szimbolikus értelemben (Щепанская 2003: 115). Ennek alapján a fentieket úgy is lehetne értelmezni, mint az élő ember végleges elbocsátásának gesztusát – a kísértetszerű túlvilági lény mintegy megkegyelmez neki, s visszaengedi az élők közé. Ugyanakkor itt minden bizonnyal nem a hagyományos „élő–holt” bináris oppozícióról, azaz a folklór narratívák esetében oly gyakori „kísértethistóriáról” van szó, hanem egy sorsistennő-szerű hiedelemalak olyan késői, a modern kor feltételeihez sokban idomult változatáról, amely eredendő vonásait lényegében továbbra is megtartotta. Eszerint a mélyből, az erdőből stb. előjövő *fehérruhás asszony* nemcsak a jövőt és az emberek sorsát ismeri, de az elmaradhatatlan vászon, illetve a külalakját kizárólagosan jellemző fehér ruhája révén a szövessel és fonással is kapcsolatban áll. A vászon kötelező megfelezése tehát minden valószínűség szerint a már elrendelt, azaz „megszőtt” sors vagy jövő ismeretének megosztását hivatott jelképezni.

A szláv hagyományban az ember sorsát meghatározó, azaz életének fonalát gombolyító sorsistennő-szerű alakok érdekes, s egyúttal igen elterjedt változatát képviselik a két vagy még gyakrabban három nővér alakjában megjelenő, végső soron az emberi sorsot megszemélyesítő hiedelemalakok, akik az ember születésénél éppen úgy jelen vannak, mint egész élete folyamán, vagy akár halála pillanatában is.<sup>12</sup> A népi elképzelések szerint már rögtön születésekor ők döntenek a gyermek életének alakulása felől, azaz nevével együtt – mintegy szimbolikusan – a gyermek homlokára „írják” a sorsát is. E három nőalak neve oroszul *szugyenyica* (*cydumь* ‘ítél-

<sup>12</sup> Vö. görög *moirák*; római *párkák*; balti *Dekla, Karta, Laima*; germán *nornák* stb.

kezni’), ugyanakkor a keleti szláv hagyományban már csak igen töredékesen maradtak fenn bizonyos velük kapcsolatos elképzelések (CM: 370). Az ilyen hiedelemlények alakja elsősorban a délszláv folklórban őrződött meg, s a népi hiedelemvilág domináns képzetei közé tartozik. Úgy tartják róluk, hogy a gyermek születését követő harmadik napon (ritkábban az első vagy a hetedik napon), általában éjfélkor jelennek meg a házban, és ekkor döntenek az újszülött sorsa felől (uo.). A bolgár néphit tanúsága szerint a gyermek sorsát először a legifjabb, majd a középső, végül pedig a legidősebb nővér határozza meg, s mindig ez utóbbinak a szavai bizonyulnak véglegesnek (uo.). A szerb hagyomány viszont úgy tartja, hogy először a legidősebb az azonnali halált ajánlja fel az újszülöttnak, majd a középső a testi fogyatékosságokat, míg végül a legfiatalabb és legkönyörületesebb mondja ki a végső szót. Ő határozza meg, meddig fog élni az illető, mikor házasodik meg, mi mindennel találkozik élete során, milyen boldogságban lehet majd része, s ettől kezdve ezen már senkinek sem áll hatalmában változtatni (uo.).

Az ember sorsáért felelős három nővér bolgár neve *orisznicák*, akiknek a háza a néphit szerint a világ végén, a Nap palotája mellett van (BM: 223). A róluk alkotott elképzelésekkel az idők folyamán szintén számtalan keresztény motívum kapcsolódott össze. Ennek megfelelően leginkább *Isten* küldötteinek tartják őket, bár több adat is van arra vonatkozóan, miszerint még neki sincs hatalma az *orisznicák* fölött, így az általuk kiszabott sorsot sem áll módjában megváltoztatni (uo., 223–224). Az általános vélekedés szerint ugyanakkor az *orisznicák* minden nap beszámolnak az *Istennek*, hogy hány gyermek született, s megtudakolják tőle, milyen sorsot szán nekik. Más változat szerint pedig annak függvényében határozzák meg az újszülött sorsát, hogy az *Istennél* gazdagon vagy szerényen megterített asztal fogadta-e őket. Gyakori az az elképzelés is, miszerint a sorsot az *Isten* adja az embernek, míg az *orisznicák* az élete hosszúsága felől döntenek (CM: 291). A kereszténység előtti és keresztény elképzelések keveredésének egyik legszemléletesebb példája ezzel kapcsolatban pedig az a hiedelem, mely szerint a három *orisznica* végső soron nem más, mint *Jézus Krisztus*, *Szűz Mária* és *Szent Péter*, illetve időnként egyéb három szent (uo.).

Mint a fentiekből jól látszik, a különféle női hiedelemalakok és az azokkal szoros összefüggésben álló egyéb képzetek a szláv hitvilágban, valamint az ahhoz kapcsolódó rituális gyakorlatban egyaránt meghatározó

jelentőséggel bírnak. A *földanyára* visszavezethető, sorsistennői és termékenység funkciókkal felruházott mitikus nőalakok az évszázadok folyamán lezajlott transzformációk sorozatának, illetve a pogány-keresztény elemek jellegzetes keveredésének és összekapcsolódásának köszönhetően nyerték el a XIX–XX. századi néphitből ismert szinkretikus alakjukat. Mindközben lényegi vonásaikat, illetve alapvető termékenység és sorsistennői funkcióikat – az egyes motívumok sokfélesége ellenére is – mindvégig megtartották.

### IRODALOM

- Kámán, E. (szerk.) 2007, *Mélységek könyve: Orosz vallásos népelemek*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Keszeg, V. 1999, *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely: Mentor.
- Rab, Zs. (szerk.) 1967, *Varázslók, szentek, vitézek: Óorosz népi énekek*. Budapest: Magyar Helikon.
- Seibert, J. (szerk.) 1986, *A keresztény művészet lexikona*. Budapest: Corvina Kiadó.
- БМ – Стойнев, А. (сост.), *Българска митология: Енциклопедичен речник*. София: Захарий Стоянов, 2006.
- Власова, М.Н. 2001, *Русские суеверия*. Санкт-Петербург: Азбука-классика.
- Власова, М.Н. 2013, *Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв.* Санкт-Петербург: Пушкинский Дом.
- Воропай, О. 2005, *Звичай нашого народу: Етнографічний нарис*. Київ: Велес.
- Голубкова, О.В. 1999, Женские мифологические образы в верованиях восточных славян Сибири. *Сибирский этнографический вестник* № 1. (Электронный ресурс: <<http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/?html=sv25.htm&id=573>> (24.09.2009)).
- ЖС – *Жития святых, кн. II (Октябрь)*. Москва: Православная книга, 1992, перепеч. изд.
- Зиновьев, В.П. 1987, *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири*. Новосибирск: Наука.
- Криничная, Н.А. 1995, *Нить жизни*. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та.
- Левкиевская, Е.Е. 2006, *Мифы русского народа*. Москва: Астрель-АСТ.
- Милорадович, В.П. 1991, Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице. В кн.: *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь, 375–382.
- ПЛДР – Хожение Богородицы по мукам. В кн.: Дмитриева, Л.А. – Лихачев, Д.С. (сост., общ. ред.), *Памятники литературы Древней Руси: XII век*. Москва: Художественная литература, 1980, 166–183.
- Попов, Р. 2002, *Светици и демони на Балканите: Сравнително етноложко изследване*. София: Свят, Наука.
- СМ – *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*. Москва: Эллис Лак, 1995.

- Успенский, Б.А. 1983, Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии I. *Studia Slavica Hung.* 29. Budapest, 33–69.
- Щепанская, Т.Б. 2003, *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.* Москва: Индрик.
- ЭСРЯ – Фасмер, М., *Этимологический словарь русского языка I–IV.* Москва: Прогресс, 1986–1987.

### **РЕЗЮМЕ**

#### **Богини-пряхи: пережитки дохристианских представлений в восточнославянской народно-мифологической традиции**

Женские мифологические образы, формирование которых происходило на протяжении длительного времени, в мировоззрении и мифоритуальной традиции восточных славян играют определяющую роль. Женские мифологические персонажи, восходящие к образу матери-земли и наделенные плодородными и судьбоносными функциями, получили свой синкретический облик в результате многократных трансформаций, путем смешения и наслаивания друг на друга дохристианских и христианских элементов. При этом их основные черты и функции, даже независимо от разнообразия отдельных мотивов, более или менее сохранились вплоть до наших дней – в одних случаях частично, на уровне некоторых атрибутов, которые нередко уже окончательно оторвались от своей первичной мифологической семантики; в других случаях в целом, на комплексном уровне плодородных и, в первую очередь, судьбоносных функций.